DOCUMENTS SPIRITUELS

14

Shihâboddîn Yahyâ
SOHRAVARDÎ
Shaykh al-Ishrâq

L'ARCHANGE EMPOURPRÉ

QUINZE TRAITÉS ET RÉCITS MYSTIQUES
TRADUITS DU PERSAN ET DE L'ARABE
PAR
HENRY CORBIN



FAYARD

DOCUMENTS SPIRITUELS
Nouvelle série

Collection dirigée
par Jacques Masui

Un des faits marquants de notre époque est la réévaluation de la réalité spirituelle. Elle entraîne l'impérieuse nécessité de recouvrer le concret intérieur enfoui sous la pensée abstraite et la connaissance objective.
Tout donne à croire que, dans son développement, l'esprit humain est parvenu à un carrefour et son avenir dépend d'une participation restaurée à cette réalité essentielle. Or, celle-ci ne se révèle que dans les moments privilégiés, soit spontanément, soit à la suite d'un entraînement consécutif à une « révélation » et à un enseignement. La collection *Documents spirituels* s'efforce de publier des textes qui expriment de manière authentique ces jaillissements de connaissance ou qui aident à les provoquer. S'il advient à l'homme de perdre de vue son essence, si l'équilibre se rompt entre sa culture, ses aspirations spirituelles et une société qui ne permet plus de les satisfaire, alors il recherche à nouveau les preuves d'une conscience plus vaste. Il leur demande de ranimer des régions de son âme longtemps endormies mais qui se réveillent quand l'intégrité de son être est menacée.
Dans cette nouvelle série des *Documents spirituels* nous nous attacherons à révéler des œuvres inconnues (ou trop oubliées) qui relatent les plus hauts témoignages vécus, qu'ils aient la forme d'autobiographies spirituelles, de récits mystiques ou de traités indiquant le chemin à suivre pour retrouver la dimension intérieure dissipée sous

L'ARCHANGE EMPOURPRÉ

PROCHAINS TITRES A PARAITRE DANS LA MÊME COLLECTION

RUYSBROECK : *Œuvres choisies.*

Traduit du vieux néerlandais, un choix parmi les œuvres les plus marquantes du mystique flamand appartenant à la lignée de Maître Eckhart.

Taisetz SUZUKI : *Vivre par le Zen.*

Traduction d'une œuvre peu connue de l'« introducteur » du Zen en Occident, la seule réellement satisfaisante à ses yeux, qu'il ait écrite en anglais.

SWEDENBORG : *Ecrits intimes.*

Choix de textes permettant d'apprécier la doctrine du célèbre visionnaire suédois grâce aux récits de ses expériences intérieures.

Voir en fin de volume, la liste des ouvrages parus dans la même collection.

Documents spirituels 14

Collection dirigée par Jacques Masui

AUTRES OUVRAGES DU TRADUCTEUR

Chez Gallimard :

Histoire de la philosophie islamique (Coll. « Idées »). 1re partie : Des origines jusqu'à la mort d'Averroës. 1964. — 2e partie (version brève) : Depuis la mort d'Averroës (1198) jusqu'à nos jours (Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la philosophie III) 1974.

En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques (Bibl. des Idées). 4 vol., 1971-1973.

Chez Buchet-Chastel :

Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite, 1961.

Chez Flammarion :

L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî, 1958 (en réimpression).

Aux éditions « Présence » :

L'Homme de lumière dans le soufisme iranien. Chambéry ; Paris, Libr. de Médicis, 1971.

Chez Adrien-Maisonneuve :

Avicenne et le récit visionnaire (Bibl. Iranienne, 4 et 5) 1954.

Trilogie Ismaélienne (Bibl. Iranienne, 9) 1961.

Môlla Sadrâ Shîrâzî. *Le Livre des pénétrations métaphysiques,* éd. et trad. (Bibl. Iranienne, 10) 1964.

Haydar Amolî. *La philosophie shî'ite,* en collab. avec Osman Yahya (Bibl. Iranienne, 16) 1969. — *Le Texte des Textes,* prolégomènes du commentaire des *Fosûs* d'Ibn 'Arabî, en collab. avec Osman Yahya (Bibl. Iranienne, 22) 1975.

Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIe *siècle jusqu'à nos jours.* Textes choisis par S. J. Ashtiyânî. Introduction analytique par H. Corbin. Tomes I et II (Bibl. Iranienne, 18 et 19) 1972-1975 (cinq tomes prévus).

Shihâboddîn Yahyâ
SOHRAVARDÎ
Shaykh al-Ishrâq

L'Archange empourpré

Quinze traités et récits mystique

traduits du persan et de l'arabe

PRÉSENTÉS ET ANNOTÉS
PAR
HENRY CORBIN

Fayard

A Greta et Jacques Masui, in memoriam.

H. C.

Prélude

1. — *Les continuités*

Il faudrait plusieurs voix pour préluder à la traduction des quinze traités de Sohravardî, réunis ici pour la première fois en un *corpus*. Nous allons essayer de tracer quelques lignes de cette polyphonie au contrepoint enchevêtré.

Tout d'abord une fausse note à étouffer, s'il en était encore besoin. Cette fausse note, c'est la manière de considérer la chose iranienne, la *res iranica*, qui a longtemps prévalu en Occident. On considérait qu'il y avait d'une part l'ancien Iran préislamique, et d'autre part l'Iran postérieur à l'islamisation. Entre les deux, un hiatus tel que la Perse islamique n'était plus considérée que comme une province de l'Islam, sinon même de l'expansionisme arabe. L'œuvre de Sohravardî est un des témoignages les plus éloquents à produire contre ce morcellement.

Cette conception artificielle, qui étonne encore les Iraniens de nos jours, ne pouvait être dissoute que par un approfondissement des réalités spirituelles vécues. Celles-ci, il fallait en chercher la conscience chez les philosophes de l'Iran, et c'est aux philosophes qu'incombait en premier lieu la tâche de cette recherche. L'œuvre de Shihâboddîn Yahyâ Sohravardî, au XIIe siècle, se présente alors comme la clef de voûte de l'édifice. Comme on pourra le lire ici dans l'un de nos traités (le Traité V), sa volonté délibérée fut de « ressusciter la philosophie de la Lumière des sages de l'ancienne Perse ». Selon ses propres termes, il était parfaitement conscient de « n'avoir pas eu de prédécesseur pour quelque chose comme cela ». Sa démarche n'a consisté ni à faire l'histoire critique de la philosophie et de la théosophie des sages de l'ancienne Perse, ni à en faire la sociologie (ni le mot ni la chose n'existaient). Sa démarche a consisté à prendre en charge leur doctrine et à les rapatrier dans la Perse islamique.

L'ascendance d'un philosophe ne se décide pas en effet par des chartes et des diplômes décernés ou refusés après coup. Elle résulte *ab initio* de la résolution par laquelle le philosophe se choisit ses prédécesseurs, ses « ancêtres », et se donne comme tâche la revivification de leur pensée. La filiation spirituelle s'atteste et s'inscrit dans les faits spirituels.

L'école de Sohravardî s'est perpétuée en Iran jusqu'à nos jours. Sans recouvrir la totalité de la philosophie irano-islamique, elle a marqué celle-ci d'une empreinte qui lui donne son caractère propre dans le monde de l'Islam. En la prenant en charge à son tour, son interprète français reste fidèle à une admirative amitié de jeunesse pour le Shaykh al-Ishrâq, mais c'est avec la conviction que le sens et la portée de cette philosophie débordent son cadre d'origine. Elle est une forme de l'aventure humaine, qu'il importe à l'*homo viator* de méditer spécialement de nos jours. Cette aventure, on en suivra le fil au cours des quinze traités du présent *corpus*.

Nous voudrions évoquer ici, parce qu'il nous est apparu en quelque sorte comme une fête sohravardienne, le cérémonial qui, le 15 octobre 1971, dans toute la splendeur de l'automne iranien, se déroula sur l'immense terrasse de Persépolis, au pied de l'acropole. La succession dans le temps était abolie, laissant le champ libre à la simultanéité dans l'espace. Légions achéménides, cavalerie parthe, légions sassanides, évoquant le désastre consommé au VIIe siècle, compensé par les légions de la puissance safavide, restaurant au XVIe siècle une unité impériale dont l'Iran de nos jours pouvait célébrer le vingt-cinquième centenaire.

Mais ce qu'il y avait de plus frappant, c'était que cette geste iranienne, rassemblant les siècles sous nos yeux, ne s'achevait nullement en une apothéose guerrière. Elle trouvait sa conclusion dans l'apparition de légions ne portant aucune arme matérielle : légion du savoir, légion de la santé, légion des serviteurs de l'humanité. L'œuvre de Sohravardî nous fera témoins d'un épisode capital : le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique. La vision de cette jeunesse n'ayant d'autres armes que sa foi et son dévouement nous sembla typifier ce passage. Dans le rassemblement de la totalité iranienne, elle illustrait la préséance de la pure force spirituelle sur toute autre force. Elle était, elle aussi, un rappel du message de l'antique foi iranienne à toute l'humanité : être les partenaires des puissances ôhrmazdiennes de Lumière. Et c'est à ce titre que nous l'évoquons ici comme une fête sohravardienne.

Aussi bien l'on ne voit pas qu'un tel rassemblement eût été possible en tout autre pays d'Islam que l'Iran, pas plus que la philosophie et la spiritualité de Sohravardî ne pouvaient éclore ailleurs que sous le ciel de l'Iran. Certes, à maintes reprises, Sohravardî a revendiqué l'ascendance et l'héritage des sages de l'ancienne Perse pré-

islamique. Mais déjà tout Iranien sait parfaitement que ce qui précéda l'Islam en Iran, ce ne fut nullement un temps de *jâhilîya* (ignorance, paganisme, obscurantisme), comme il est pieusement d'usage de le dire sous l'horizon arabe. Il lui suffit de lire ou d'entendre le *Shâh-Nâmeh,* le « Livre des rois » de Ferdawsî (xe s.), pour avoir présente à l'esprit la succession de héros d'épopée, de grands sages et de la mission d'un prophète, messager des puissances célestes, en la personne de Zarathoustra/Zoroastre. Les spectateurs vibrant au cérémonial de Persépolis, nous savions que nous les retrouverions le lendemain en pèlerins fervents des sanctuaires shî'ites de Qomm ou de Mashhad. Deux pôles de la conscience iranienne que nous retrouverons, sous leur forme propre, tout au long de l'œuvre de Sohravardî. Elles déterminent un style de conscience et de vie spirituelle dont il a été trop peu tenu compte jusqu'ici, parce que les catégories de l'« histoire établie » ne l'avaient pas prévu, et qu'il faut toujours beaucoup de temps à la science historique pour réviser ses positions.

Seulement, l'œuvre de Sohravardî n'est pas celle d'un historien critique. Elle est celle d'un philosophe adhérent de toutes les puissances de son âme à la vision des mondes qu'il se sent la mission de transmettre. Son propos, explicitement formulé par lui-même, nous l'avons rappelé ci-dessus. Il s'accordait avec les profondeurs d'une conscience s'exprimant, de siècle en siècle, dans une philosophie de la Lumière. Nous parlions, il y a quelques lignes, d'un style de conscience et de vie spirituelle. Prenons comme exemple le contraste, qu'il n'est guère dans nos habitudes occidentales de considérer, entre deux figures telles que celles-ci : d'une part Ohrmazd, la Puissance primordiale de Lumière, le « Seigneur Sagesse », et d'autre part Prométhée.

Pourtant, c'est bien en raison de ce contraste, et avec citations de textes de Sohravardî à l'appui, qu'il nous fut donné d'entendre une critique très originale, très iranienne, très véhémente aussi, de spectacles donnés à Persépolis. Elle visait en premier lieu certain « jeu de la montagne », œuvre de Xénakis. Le jeu se déployait à hauteur du rocher auquel est adossé Persépolis, et évoquait, par des torches en mouvement dans la nuit, le mythe de Prométhée. Mais comment peut être accueilli le mythe du « Voleur de feu » dérobant aux Dieux la possession du feu-lumière, par une conscience qui a pressenti *ab origine* que le feu-lumière n'est pas la conquête violente d'humains téméraires, mais le don imparti à leurs partenaires terrestres par Ohrmazd et les puissances célestes de Lumière ? Cette conscience ne peut que manifester sa réprobation. Car si le feu-lumière est le don des puissances célestes aux hommes, comment exprimer en termes prométhéens la solidarité qui unit les Célestes et les Terrestres comme compagnons de combat contre les puissances ahrimaniennes des Ténèbres ? Solidarité qui fit éclore cette chevalerie iranienne dont

l'Avesta garde le plus ancien souvenir, et dont l'épopée héroïque finira par se transmuer en épopée mystique.

La même critique visait en second lieu un spectacle « Son et lumière » comportant en finale l'incendie de Persépolis, que celui-ci ait eu lieu sur l'ordre ou contre la volonté d'Alexandre. Spectacle techniquement au point, certes, mais qui plongea certains spectateurs iraniens dans un grand malaise, car ils l'éprouvaient comme un spectacle démoniaque. Ils y virent la mise en scène de l'action ahrimanienne du feu destructeur, c'est-à-dire du feu tel qu'il est devenu par l'invasion d'Ahriman dans la sainte création d'Ohrmazd. Car le Feu d'Ohrmazd est un Feu pur, tout lumineux, qui ne ravage ni ne détruit, tel qu'il sera de nouveau lorsque les contre-puissances ahrimaniennes auront été expulsées de la création de Lumière. Le spectacle de l'incendie de Persépolis les avait mis face à face avec l'action d'Ahriman, et c'est un face à face qui ne procure ni quiétude ni admiration.

Le spectateur occidental ne voyait que le rougeoiment des pierres, et était loin de pressentir ce qu'éprouvaient certains de ses voisins iraniens. Leur réaction est évoquée ici, parce que, lorsqu'elle s'exprima, ce fut en citant à l'appui certaines pages de la « Théosophie orientale » de Sohravardî. Il y a, dans les profondeurs de la conscience, des continuités que ne peuvent briser les vicissitudes de l'histoire extérieure. Sohravardî reste le témoin d'un monde que reconnaissent tous ceux qui appartiennent à la même famille spirituelle que lui. Il y a beaucoup à apprendre du contraste entre la conscience ôhrmazdienne et la conscience prométhéenne.

On constatera au cours des traités traduits ici, l'importance que Sohravardî reconnaît à une notion fondamentale de la théosophie zoroastrienne : le *Xvarnah*, la Lumière de Gloire surnaturelle, connotant à la fois l'idée de gloire et de destin, source originelle des êtres de lumière et garante de leur être. Lorsque Sohravardî parle de l'*Ishrâq*, de l'« Orient » de toute lumière, de la Lumière des Lumières, c'est finalement à cette Lumière de gloire qu'il pense. Nous l'entendrons même dans son « Livre d'heures » invoquer nommément Ohrmazd, Dieu des Dieux, et toutes les puissances archangéliques détentrices avec lui de la Lumière de Gloire. Cette Lumière de Gloire, Orient-origine, *Ishrâq*, est la source qu'il revendique pour sa philosophie et sa doctrine spirituelle, pour tout ce qu'il a pressenti comme devant être la substance de son message.

2. — *Le Shaykh al-Ishrâq*

Ce message, il eut à le concevoir et à le formuler au cours d'une vie tragiquement brève. On ne fera que rappeler ici les grands traits de sa biographie et de la doctrine couramment désignée sous le nom d'*Ishrâq* [1].

Il importe surtout de ne pas le confondre avec ses homonymes, notamment avec Shihâboddîn '*Omar* Sohravardî, le grand théologien mystique qui vécut à Baghdad [2]. Celui qui est désigné couramment en Iran comme « Shaykh al-Ishrâq », Shihâboddîn *Yahyâ* Sohravardî, est né dans le nord-ouest de l'Iran en 549/1155, dans la province de Jébâl, limitrophe de l'Azerbaïdjân (prononciation arabe du nom qui a retrouvé aujourd'hui sa forme iranienne officielle : Azerâbâdgân). Nous avons décrit ailleurs l'état actuel du canton de Sohravard [3]. Précisons que nous transcrivons désormais, comme on le fait en Iran, les noms de Sohravard et de Sohravardî avec un *v*, non pas avec un *w*, pour éviter que l'on prononce « Sohraouardî ».

Il n'y a pas une très grande distance (et c'est à la même latitude), à vol d'oiseau du moins (un peu plus d'une centaine de kilomètres) entre Sohravard où notre Shaykh naquit et passa sa première enfance, et Shîz (aujourd'hui Takht-e Solaymân, le Trône ou Temple de Salomon), où était érigé dans la haute montagne, sous un ciel translucide, le plus important sanctuaire du Feu sacral (le Feu royal). Shîz fut en quelque sorte pour les souverains sassanides de l'Iran ce que Reims devait être pour les rois de France. Notre Sohravardî fit ses premières études à proximité de son pays natal, à Marâgheh en Azerbaïdjan. Comme on le sait, l'Azerbaïdjan fut terre sainte zoroastrienne par excellence, parce que les Mages sassanides y transposèrent typologiquement les lieux saints de l'hagiographie de Zoroastre et de l'Avesta. Il y avait aussi des communautés chrétiennes nestoriennes dans la contrée. Ce double « voisinage » est à retenir ; il peut éclairer la première éclosion des projets de notre shaykh.

Nous savons qu'il se rendit, aux environs de sa vingtième année, à Ispahan où il retrouva les continuateurs de l'école d'Avicenne. Puis on le trouve au pays de Rûm, en Anatolie, où déjà son intrépidité inspirait à ses amis des craintes pour sa vie ; puis à Kharpût, où il dédie l'un de ses livres à l'émir seljoukide 'Imâdoddîn (le Traité III du présent recueil). Finalement, il a la témérité de se rendre, pour une raison que nous ignorons, à Alep, en Syrie. Là même il se sentit fortifié par l'amitié que lui porta un jeune prince de son âge, al-Mâlik al-Zahîr, gouverneur d'Alep, l'un des fils de Saladin (Salâheddîn). Commit-il l'imprudence d'enfreindre cette « discipline de l'arcane » à laquelle ses récits d'initiation et ses paraboles font plus d'une fois

allusion ? On ne peut le dire. Toujours est-il que ses libres propos transpirèrent, et que les docteurs de la Loi, les *foqâhâ'*, le firent comparaître. Nous avons dégagé ailleurs le sens de ce procès [4]. Il lui fut reproché de soutenir que Dieu pouvait susciter un prophète chaque fois qu'il le voulait, ce qui ébranlait les bases de la prophétologie officielle, posant que Mohammad fut le « Sceau des prophètes ». Plus de *nabî* après lui. Tout est plus nuancé chez notre Shaykh ; il y a plutôt chez lui la trace de la doctrine shî'ite de la *walâyat*. Les *foqâhâ'* voulurent-ils s'en prendre à ce crypto-shî'isme ? Toujours est-il qu'ils n'hésitèrent pas à le condamner à mort, et que Saladin joignit ses efforts aux leurs pour que la sentence fût exécutée.

Certes, le contexte des événements est tragique. Sohravardî représentait tout ce que pouvait haïr un homme comme Saladin, à qui nos Croisés ont fait une réputation chevaleresque que d'aucuns trouvent abusive. Les dates ont aussi leur éloquence. C'est le 2 octobre 1187 que la chute de Jérusalem avait marqué la fin du premier royaume latin. C'est le 12 juillet 1191 qu'en revanche les renforts conduits par Richard Cœur-de-Lion amenèrent la chute de Saint-Jean d'Acre. Et c'est moins de trois semaines plus tard, le 29 juillet 1191 (587 h.), que Sohravardî mourut en martyr de sa cause (il est pour les siens le shaykh *shahîd*, le shaykh martyr, non pas le shaykh *maqtûl*, mis à mort). Tout se passe comme si Saladin, revenu trois fois à la charge pour que la sentence fût exécutée, et qui devait lui-même mourir deux ans plus tard (1193), avait voulu lui faire expier ses revers. Rien ne put sauver notre shaykh, pas même la fidèle amitié d'al-Mâlik al-Zahîr.

Mais son œuvre a subsisté. Elle est considérable pour un homme disparu en pleine jeunesse, à l'âge de trente-six ans ; considérable non pas tant par le nombre des titres (plus d'une trentaine d'après son biographe et disciple Shahrazôrî), que par la fermeté et l'ampleur de la doctrine que lui-même et les siens ont caractérisée comme une « résurrection ». Cette doctrine, on la désigne sommairement par le simple terme d'*Ishrâq*. Le mot désigne en propre la lumière de l'astre à son lever, *aurora consurgens*. C'est l'*Orient* comme naissance et origine de la lumière (*Oriens-origo*). Bien entendu, le mot n'est pas pris en son sens géographique. Il s'agit du monde spirituel, du *Malakût*, qui est l'Orient des mondes par rapport à notre monde terrestre. L'astre levant est le soleil du *Malakût*. Avec lui se lève un mode de connaissance qui est connaissance de l'« Orient » des choses, connaissance des êtres et des choses « à leur Orient », parce que l'âme connaissante se lève alors elle-même à son « Orient ». La connaissance « orientale » (*ishrâqî*) est caractérisée comme une connaissance qui est présence et compresence (*'ilm hozûrî*), par contraste avec une connaissance qui est simplement représentation des choses par l'intermédiaire d'une forme ou *species* (*'ilm sûrî*). C'est peut-être cela qu'Avicenne poursuivait avec son projet de « philosophie orientale », mais Sohra-

vardî sait très bien qu'Avicenne ne pouvait pas mener à bien la tâche, et que c'est lui seul qui a réalisé le projet.

Cette théosophie « orientale » (*ishrâqî*) est celle des « Orientaux » (*ishrâqîyûn, mashriqîyûn*), terme qui n'est pas pris davantage en un sens géographique et ethnique. Il n'y a aucun lien nécessaire entre oriental au sens géographique, et « oriental » au sens métaphysique. Si les Sages de l'ancienne Perse, que Sohravardî revendique comme ses ascendants spirituels, furent des sages « orientaux », ce n'est point parce qu'ils se trouvaient à l'Orient géographique, mais parce que leur sagesse était une connaissance « orientale » au sens qui vient d'être dit. Et c'est pourquoi Sohravardî s'est donné comme tâche de ressusciter leur sagesse divine, leur *theosophia*. On ne doit donc pas se contenter de traduire le mot *Ishrâq* par « illumination ». Le mot réfère à la vision intérieure de l'« Orient » de la lumière levante, que Sohravardî identifiera finalement avec la Lumière de Gloire, le Xvarnah. Il s'agit d'une connaissance qui est illuminative parce qu'elle est « orientale », et qui est « orientale » parce qu'elle est « illuminative ». L'accent est mis ainsi sur cet « Orient » qui est la Lumière des Lumières, origine et levant de toute lumière, et c'est cela même qui d'un bout à l'autre commande la doctrine philosophique et la pratique mystique. C'est pourquoi nous traduisons *ishrâqî* par « oriental », au sens métaphysique de ce mot. Cette connaissance « orientale », c'est elle qui dans les textes latins, hermétistes et autres, est désigné comme *cognitio matutina*. Le Shaykh al-Ishrâq est le *Doctor cognitionis matutinae*.

Cette connaissance « orientale » qui se lève après l'« orientation » de l'âme, le lever de l'âme à son « Orient », se déploie sur plusieurs registres. Sohravardî a voulu être le résurrecteur de la théosophie des sages de l'ancienne Perse. Il a certainement connu de première main certaines données fondamentales de la sagesse zoroastrienne, comme l'attestent ses références multiples au Xvarnah, aux souverains extatiques de l'ancienne Perse, à la répartition des mondes en monde subtil (*mênôk*) et monde matériel (*gêtîk*), et surtout la prédominance de l'angélologie dans un système du monde où figurent tous les noms des Amahraspands ou archanges du zoroastrisme. Ce n'est point à dire que nous retrouvons chez lui la cosmologie classique du zoroastrisme telle quelle. Certes, on ne peut plus nier l'existence de courants ésotériques dans le zoroastrisme [5], et il y aura à les envisager en étudiant de plus près la réponse zoroastrienne qui fut donnée, au XVIe siècle, à l'œuvre de Sohravardî. Mais le Shaykh al-Ishrâq a repensé toutes les données dont il disposait, en vue de la tâche qu'il s'était imposée. Il a interprété la théorie des Idées platoniciennes en termes d'angélologie zoroastrienne, et l'on aura toujours présentes à l'esprit, en le lisant, les hiérarchies médiatrices, les « séries » de l'univers de Proclos. En outre la figure d'Hermès, le « père des Sages »,

tient une place prépondérante aussi bien dans sa conception de la « tradition sapientiale » que dans sa pratique spirituelle. Hermès est pour lui le prophète visionnaire de la « Nature Parfaite ». Pourtant, tous ces éléments additionnés ne suffiraient pas à donner quelque chose comme la « théosophie orientale », *hikmat al-Ishrâq*. Il fallait pour cela le génie inspiré du Shaykh al-Ishrâq ; sa personne en reste la première et dernière explication. Comme tel, il n'a pas été l'artisan de ce que l'on appelle à la légère « syncrétisme », pour n'avoir pas à envisager un point de vue qui vous embarrasse. Il a été le témoin d'une *Sophia perennis* dont il avait le sens aigu.

Car cette théosophie *ishrâqî* a été la voie spirituelle suivie au cours des siècles, par les *Ishrâqîyûn*, disciples de Sohravardî que les répertoires désignent le plus souvent comme des « Platoniciens » par opposition aux Péripatéticiens (les *Mashsha'ûn*). Ce qui caractérise cette école, c'est qu'elle pose comme indissociables l'une de l'autre l'étude philosophique et l'expérience spirituelle ou pratique mystique. Une recherche philosophique qui n'aboutirait pas à une réalisation spirituelle personnelle, est aux yeux de Sohravardî une entreprise stérile, une perte de temps. Réciproquement, à l'encontre de tant de soufis vitupérant à la légère la connaissance comme telle, Sohravardî considère que quiconque s'engage sur la voie spirituelle sans avoir une sérieuse formation philosophique, s'expose à tous les pièges et à toutes les illusions, à tous les troubles que nous désignons aujourd'hui sous le nom de schizophrénie. Il y a dans cette double exigence la caractéristique majeure de la spiritualité *ishrâqî*. On pourra la vérifier au cours des traités traduits ici.

Mollâ Sadrâ Shîrâzî (ob. 1640) qui fut lui-même un *ishrâqî*, « figure de proue » de l'École d'Ispahan et aujourd'hui encore le maître à penser de philosophes traditionnels de l'Iran tel que S. J. Ashtiyânî, a caractérisé au mieux la voie de l'*Ishrâq* comme la voie royale, un entre-deux (*barzakh*) qui, loin de séparer, conjoint les méthodes respectives des philosophes et des soufis. Il écrit ceci : « Ce qui convient le mieux, c'est que le pèlerin vers Dieu fasse la synthèse des deux méthodes. Que son ascèse intérieure ne soit jamais vide de méditation philosophique, et réciproquement, que sa méditation philosophique n'aille jamais sans un effort de purification spirituelle. Ou mieux dit : que sa méthode spirituelle soit un *barzakh* (un entre-deux) qui conjoigne les deux méthodes, comme telle est la voie que suivent les *hokamâ mashriqîyûn*, les théosophes « orientaux » (ou les « Platoniciens de Perse ») [6].

Ces lignes de Sadrâ Shîrâzî donnent tout son sens au dicton courant chez les philosophes iraniens : l'*Ishrâq* est à l'égard de la philosophie ce qu'est le soufisme à l'égard de la théologie scolastique du *Kalâm*.

En bref, les caractéristiques essentielles de la doctrine *ishrâqî* comme doctrine philosophique et comme pratique spirituelle, ce

sont : 1) La volonté délibérée de renouer avec la théosophie de la Lumière professée par les sages de l'ancienne Perse. 2) Cette résurrection fait éclore une spiritualité dont la caractéristique est de conjoindre indissociablement la recherche philosophique de la Connaissance et la fructification de cette Connaissance en une conversion, une métamorphose intérieure de l'homme. La Connaissance dont il s'agit ne sera donc jamais une connaissance théorique, mais par essence une connaissance salvifique, ce qui depuis toujours a été le sens donné au mot *gnose*.

C'est cette double caractéristique qui a déterminé l'ordre du présent *corpus* de traités et récits mystiques du Shaykh al-Ishrâq. Une première partie réunit quelques-uns des textes dans lesquels le philosophe et théosophe *ishrâqî* expose sa doctrine. La seconde partie nous montre la doctrine devenant en acte l'événement vécu par l'âme. Le lien entre l'une et l'autre partie, lien qui les rend indissociables l'une de l'autre, consiste essentiellement dans le passage de l'exposé doctrinal au récit mystique de l'événement vécu. Ce passage ne peut en effet être exprimé autrement que sous la forme d'un récit d'initiation spirituelle, et cette initiation est celle qui donne naissance au Sage intégral, selon l'esprit et le cœur de Sohravardî : un sage passé maître aussi bien en savoir philosophique qu'en expérience mystique.

3. — *L'Archange empourpré*

Or, ce passage s'accomplit sous la conduite d'un guide surnaturel qui est l'initiateur personnel du « pèlerin » qui est le chercheur. Ce guide n'est autre que l'Ange désigné dans le premier des récits groupés ici dans la seconde partie comme « l'Archange empourpré ». Il nous aura été présenté déjà dans les traités philosophiques de la première partie, et ne cessera d'être présent tout au long des récits mystiques de la seconde partie. Cette présence toujours récurrente manifeste la nécessaire fonction médiatrice de l'Ange dans la spiritualité *ishrâqî* : fonction théophanique, fonction initiatique, fonction salvifique. Sohravardî considérera que c'est sous l'inspiration directe de cet Ange-Esprit-Saint qu'il a conçu et rédigé son grand « Livre de la Théosophie orientale [7] ». Un commentateur *ishrâqî* nous apprendra (cf. Traité X) que si l'Ange est toujours désigné comme le sage guide (en persan le *pîr*, en arabe le *shaykh*), c'est parce que les *Ishrâqîyûn* ont l'Ange directement comme guide et maître spirituel, sans avoir besoin d'intermédiaire ni d'un shaykh parmi les hommes. D'où le titre même sous lequel nous avons rassemblé ici quinze traités du Shaykh al-Ishrâq.

Il y aura lieu d'expliquer plus loin les raisons et le sens de cette couleur pourpre sous laquelle l'Ange se manifeste au visionnaire au début du récit qui a pour titre « l'Archange empourpré » (cf. seconde partie, Traité VI, présentation et notes). Ce qu'il importe d'annoncer ici, ce sont le sens et la fonction de la personne de l'Ange au cours des traités et récits traduits dans le présent recueil. L'« Archange empourpré » est aussi celui que désignent maintes autres appellations traditionnelles chez Sohravardî. Il est la dixième des Intelligences hiérarchiques du plérôme, celle que les philosophes désignent comme l'« Intelligence agente ». Il est l'Ange de la race humaine (*Rabb al-nû' al-insânî*). Il est l'Ange que le Qorân désigne comme Gabriel, l'Esprit-Saint (*Rûh al-Qods*). Sohravardî le désigne encore comme « Sagesse éternelle » (*Jâvîd-Kharad, Sophia aeterna*), et finalement l'identifie avec l'Ange qui, dans l'Avesta, porte le nom de Sraosha. Cet Ange-Esprit-Saint est à la fois l'ange de la Connaissance et de la Révélation. Ceux qui en Occident ont cru pouvoir parler d'une « rationalisation » de l'Esprit par suite de l'identification entre l'Esprit-Saint de la Révélation et l'Intelligence agente des philosophes, sont tout simplement passés à côté de ce qui fait l'essence de la spiritualité *ishrâqî* : parce qu'elles ont la même source, sagesse et prophétie sont indissociables, de même que philosophie et mystique sont indissociables. Les « rencontres avec l'Ange » dont on lira plus loin le récit n'ont donc rien à voir avec le point de vue d'un rationalisme philosophique ou théologique [8].

On verra que cet Ange est le parent céleste, le « père » de la race humaine, le *Noûs patrikos* de l'humanité, en terminologie néoplatonicienne. Le « Livre des Temples de la Lumière » montrera cette relation en invoquant à l'appui certains textes de l'Évangile de Jean. Ce johannisme *ishrâqî*, que confirme la mention du Paraclet, est un trait extraordinaire. Le rôle de l'Ange s'affirme dans les récits où il est tantôt le guide, tantôt celui qui accueille le pèlerin mystique à l'issue de la voie, de même que dans les invocations que lui adresse le « Livre d'heures ».

Nous n'anticiperons pas ici sur les précisions multiples données au cours de nos présentations et de nos notes. Nous laissons au lecteur le soin de découvrir progressivement la pensée et les aspirations d'un spirituel *ishrâqî*. Disons seulement que pour comprendre celui-ci, il faut se pénétrer de la vision d'un monde où les hiérarchies médiatrices remplissent une fonction nécessaire, cosmologique et sotériologique. Un monde où, bien loin qu'il y ait un antagonisme entre le *tawhîd* ou Attestation de l'Unique et le pluralisme théosophique, chacun est le garant de l'autre ; chacun empêche l'autre de dégénérer en une idolâtrie métaphysique, fût-elle celle d'un monothéisme abstrait. Il y a un lien essentiel entre la connaissance de l'Ange et la connaissance de soi. L'Ange apparaît au visionnaire sous l'aspect de son

propre guide spirituel (*pîr*), un sage de jeunesse éternelle. La reconnaissance de l'Ange est l'aspect que prend dans nos récits la mise en œuvre de la devise : « Celui qui se connaît soi-même (son âme), connaît son Seigneur. » Aussi bien la figure de l'Ange-Esprit-Saint comme Ange de la race humaine, s'individualise-t-elle pour chacun sous l'aspect de sa « Nature Parfaite », celle dont un ancien traité hermétiste en arabe fait dire à Socrate qu'elle est « l'Ange personnel du philosophe ».

C'est en particulier dans les Traités VI à VIII du présent recueil que l'Ange se fait connaître au chercheur, lui révèle qui il est, notamment à la fin du « Récit de l'exil occidental » (Traité VIII). D'autres précisions auront précédé. L'Ange-Esprit-Saint est le « père » de tous les Verbes que sont les âmes humaines, et c'est lui qui est en fait le « père » de celui que les chrétiens ont désigné comme le « fils de Dieu » (Traité V). Il y a chez Sohravardî la formulation d'une christologie dont nous ne pouvons dire encore exactement la source, mais qui rappelle celle du judéo-christianisme primitif. L'Ange-Esprit-Saint, Gabriel, assume en fait la fonction du *Christos Angelos* de cette christologie des tout premiers temps du christianisme. Christologie qui s'accorde avec la prophétologie judéo-chrétienne du *Verus Propheta* dont a hérité la prophétologie islamique. Et il y a ici une profonde cohésion entre l'anthropologie angélologique de Sohravardî et sa prophétologie. Disons brièvement par anticipation que l'origine et le destin de la race humaine se révèlent dans cette cohésion où la notion zoroastrienne de Lumière de Gloire (*Xvarnah*) recoupe la notion qorânique de *Sakîna*, qui est en hébreu la *Shekhina*.

L'Ange-Esprit-Saint, Gabriel, Ange de l'humanité qui est sa « théurgie », est la dixième du plérôme de ces Intelligences hiérarchiques que le « Livre d'heures » désigne comme les « Dieux-archanges » de la « race royale de Bahman-Lumière » (Bahman est, dans le zoroastrisme, le nom du premier des Archanges procédant d'Ohrmazd). Tous sont investis de la Lumière de Gloire (*Xvarnah*) qui est l'« Orient », l'origine et le nimbe de puissance de leur être. C'est donc précisément par son *Noûs patrikos*, par l'Ange dont il est la « théurgie », que l'être humain peut retrouver une ascendance remontant à cet Ordre royal s'il en fut, le Shaykh al-Ishrâq se le représentant en quelque sorte à la façon d'une confrérie initiatique. Ce sera la leçon finale du « Récit de l'exil occidental ». Entre l'Ange et sa « théurgie précellente » qui est la race humaine, il y a une solidarité de destin, les impliquant dans un même drame dont ils ont à préparer ensemble l'issue rédemptrice. L'Ange-Esprit-Saint est lui-même le guide conduisant les siens hors des ténèbres, à condition qu'ils entendent son Appel. Compagnons de destin : c'est ce que symbolise aussi bien la couleur pourpre de l'Ange que le symbolisme de ses deux ailes (Traité VII), l'une de pure lumière, l'autre enténébrée. La quête

du pèlerin de l'*Ishrâq*, ce fut celle des souverains extatiques de l'ancienne Perse (Fereydûn, Kay Khosraw), auxquels fut donnée la vision de la Lumière de Gloire. Les notions d'*Ishrâq* et de *Xvarnah* transparaissent l'une à travers l'autre dans la méditation visionnaire de notre shaykh.

Et les conséquences s'ouvrent sur de hautes et lointaines perspectives. La prophétologie islamique, nommément la prophétologie shî'ite, a pour base la notion de « Lumière mohammadienne » (*Nûr Mohammadî* = Lumière glorifiée), qui assume la fonction du *Verus Propheta* ou *Christus aeternus* dans la prophétologie judéo-chrétienne primitive. De nouveau le « Livre d'heures » illustrera les données qui l'auront précédé : cette Lumière mohammadienne y devient la Lumière de Gloire investissant l'âme des prophètes. Ici également l'expérience prophétique ne contraste pas avec l'expérience mystique : elle en est le prototype. Cette expérience mystique comme investissement de l'âme par les Lumières divines, nous verrons que le Shaykh al-Ishrâq la typifie par excellence comme descente de la *Sakîna*. Au sens courant, le mot veut dire quiétude, confiance. Dans le lexique *ishrâqî* il désigne l'habitation prolongée des Lumières divines dans la demeure (*maskin*), le « temple » de l'âme (la racine arabe *skn* connote le sens de demeurer, habiter). Or, l'arabe *Sakîna* est l'équivalent de l'hébreu *Shekhina*. Celle-ci désignait la mystérieure Présence divine dans le Saint des Saints du Temple. La *Sakîna* est la présence à demeure des Lumières divines dans l'âme-temple. C'est par l'interférence de la Lumière de Gloire (*Xvarnah*) avec la *Sakîna/Shekhina* que s'opérera l'intégration de l'ancien prophétisme iranien à la tradition prophétique biblique et qorânique, de même que par l'interférence du *Xvarnah* et de l'*Ishrâq* se produit l'intégration de l'angélologie zoroastrienne, disons aussi de l'angélologie néoplatonicienne, à l'angélologie de la tradition biblique et qorânique. Cette double intégration détermine les niveaux herméneutiques de la théosophie *ishrâqî* ; elle la préserve de toute rechute dans la platitude (ou l'étroitesse) d'un monde unidimensionnel.

Nous accumulons ainsi en quelques lignes certains thèmes dominateurs. La lecture méditée des quinze traités qui vont suivre, permettra de les retrouver et de les ordonner chacun en son lieu. Nous avions, dès ces premières pages, à laisser pressentir la grandiose conception du Shaykh al-Ishrâq. Nous rappellerons encore que dans certains de ses récits mystiques, aussi bien que dans le récit visionnaire de Hayy ibn Yaqzân, il arrive à l'Ange de répondre à la question de son interlocuteur « Je viens du Temple (*Bayt al-Maqdis*) », c'est-à-dire de la Jérusalem céleste. Le « temple » conçu par Sohravardî est à la dimension de ce Temple céleste. Il est capable de rassembler toutes les « communautés du Livre », les *Ahl al-Kitâb*, ou mieux dit, pour employer ses propres termes, tous les *Ahl al-Ishrâq*, ces « frères de l'Orient »,

communauté idéale dont aucune archive ne pouvait garder les traces, ou encore, ce qui revient au même, les *Ahl al-Sakîna*, la « communauté de la *Sakîna* », rassemblant tous les « gardiens de la Parole » à l'orient et à l'occident de ce monde.

Reste à signaler un dernier contexte à l'appui de cette grandiose conception *ishrâqî*.

4. — *Le royaume de Salomon*

Il s'agit d'un contexte illustrant la conception sohravardienne rassemblant dans un même Temple idéal le peuple de Zarathoustra/Zoroastre et les communautés de la Sakîna/Shekhina, c'est-à-dire les familles spirituelles composant ensemble la tradition abrahamique. Certes, il y a lieu de rappeler tout d'abord le décret du roi Cyrus ordonnant la reconstruction du Temple. De la portée de ce décret nous devrons aux archéologues un admirable symbole, s'il se confirme que le procédé d'agencement des pierres était le même à Persépolis et dans le mur subsistant du Temple de Jérusalem. Mais il y a plus. C'est l'aire géographique de la souveraineté achéménide qui se trouve elle-même intégrée au Temple. La Perside (le Fârs) devient royaume de Salomon.

Nous devons à l'un de nos jeunes et éminents collègues iranologues, A. S. Melikian-Chirvani, de pertinentes recherches dont le résultat eût enchanté notre Shaykh al-Ishrâq. Ces recherches nous apprennent que, contrairement à une opinion assez largement répandue en Occident, jamais les Iraniens n'avaient laissé tomber dans l'oubli le site de Persépolis. Un mode de pensée, qu'illustre déjà l'herméneutique immanente aux récits mystiques de Sohravardî, permit aux Iraniens de saisir l'*analogie* entre le personnage de Jamshîd, troisième souverain universel selon l'Avesta, régnant sur une humanité encore bienheureuse, et le personnage de Salomon, roi-prêtre, détenteur du savoir ésotérique selon le Qorân, l'un et l'autre exemplifiant l'archétype du Prince ou de l'Homme Parfait. C'est par cette analogie (l'identification des deux personnages n'étant qu'une confusion ayant cours en milieu vulgaire), que le royaume du Fârs, la Perside des Grecs, devint royaume de Salomon, et que les sites achéménides purent servir de support aux thèmes salomoniens. Aussi bien apparaît maintenant la tendance à considérer que Persépolis ne fut jamais une capitale politique, mais une Cité sainte, le haut lieu du cérémonial réglé par le rituel impérial. Et cela s'accorde fort bien avec l'idée de « Persépolis, capitale de Jamshîd, considéré comme lieu habité par l'esprit salomonien ». Déjà Sa'dî au XIIIe siècle célébrait le Fârs comme « cette province où furent le Trône de Salomon et la cour du

secret ». On ne pourrait proposer plus beau symbole de l'inter-présence du Xvarnah et de Sakîna/Shekhina, telle que l'a éprouvée notre Shaykh al-Ishrâq.

Non moins frappant est le texte que l'on doit à un philosophe *ishrâqî*, Jalâloddîn Davânî (830/1427-908/1502) [9], qui fut un des plus célèbres commentateurs de Sohravardî et dont on pourra lire ici même quelques pages traduites de son commentaire du « Livre des Temples de la Lumière ». Le texte persan en question, découvert et attentivement traduit par M. Mélikian-Chirvani, a pour titre « Le Livre de la parade » (*Arz-Nâmeh*). Il nous atteste une célébration précédant de quelque cinq siècles celle que nous avons évoquée au début de ce prélude. L'opuscule nous donne en effet la description détaillée d'une parade organisée en 1476 par Soltân-Khalîl sur le haut plateau de Persépolis et dont Jalâloddîn Davânî fut le témoin oculaire. Telle que la décrit Davânî, la cérémonie persépolitaine tout entière semble avoir revêtu un caractère symbolique dont la clef, aussi bien que celle des titres salomoniens décerné aux princes du Fârs, pourrait être fournie par le traité de Sohravardî que commenta Davânî. Le récit lui-même comporte un épisode visionnaire : les innombrables images sculptées sur les murs s'animèrent en présence de la beauté solaire de Soltân-Khalîl, « second Salomon », arrêté en contemplation devant elles, puis « rentrèrent dans les murs, puis des murs s'en allèrent [10] ».

Le texte du philosophe *ishrâqî* Davânî justifie la question posée par M. Melikian-Chirvani : « Persépolis est-elle considérée comme un haut lieu de l'illumination spirituelle, comme la demeure éternelle de la connaissance salomonienne ésotérique ? » Il est possible qu'une telle question apparaisse comme une vue de l'esprit aux yeux de la critique positive. Elle n'en subsiste pas moins. Il y aura occasion de rappeler au cours des annotations du présent livre ce que c'est qu'une filiation spirituelle, comment elle s'établit et comment elle porte témoignage d'elle-même. Marquons simplement ici notre accord, quand notre collègue écrit : « Cette question de l'histoire n'a pas revêtu en Orient le sens que lui donnent les Occidentaux. Les Iraniens ont perçu leur passé en une vision stylisée, dépouillée de tout aspect contingent, de même qu'en art ils ont forgé un vocabulaire abstrait d'ornements et de figures linéaires éloignées de tout réalisme descriptif. Ils ont vu dans les palais persépolitains l'œuvre de Jamshîd, archétype de la personne du prince. Ils lui ont donné le nom de Trône de Jamshîd (*Takht-e Jamshîd*) [11]. »

Ce n'est pas seulement la Perside, au sud-ouest de l'Iran, que la tradition salomonienne intégra à elle-même. Nous évoquions ci-dessus le temple de Shîz, sanctuaire du Feu royal, au nord-ouest de l'Iran, dans cet Azerbaïdjan qui fut le pays d'origine de notre Sohravardî. Shîz, dont le site géographique est déjà un paysage visionnaire, est

devenu au cours des siècles le « Trône » ou le « Temple de Salomon » (*Takht-e Solaymân*) [12]. Nous avions dit ci-dessus : comprésence du Xvarnah et de la Sakîna/Shekhina dans l'*Ishrâq* de Sohravardî.

La philosophie du Shaykh al-Ishrâq, comme témoin de cette Lumière surnaturelle, nous ouvre le secret des âges et des espaces de l'Iran. Mais ce secret est aussi celui de notre tradition spirituelle, à nous occidentaux. Car c'est à nous tous qu'il incombe de satisfaire au décret du roi Cyrus, ordonnant la reconstruction du Temple. Parce que nous avons encore à reconstruire ensemble le Temple, nous sommes compagnons de destin.

Le Shaykh al-Ishrâq nous a appris le sens spirituel des mots « Orient » et « Occident » (ces mots mis entre guillemets, quand ils sont pris en ce sens). Lors donc que nous parlons avec lui de l'« exil occidental », il ne s'agit pas d'une mise en accusation des pays d'Occident au sens géographique, pas plus que, lorsque nous parlons de « théosophie orientale », il ne s'agit de se rendre tout simplement à l'Orient géographique pour la trouver. Disons qu'au sens sohravardien de ces mots, il y a encore un certain nombre d'« orientaux » en Occident, et un bon nombre d'« occidentaux » en Orient. Notre prélude s'achèverait peut-être sur une dissonance, si précisément Sohravardî ne nous permettait de la résoudre.

C'est que les « Occidentaux » de l'Orient soupçonnent naïvement que toute revivification de ce qu'ils appellent le « passé », tend à freiner l'essor technologique de nos jours, et partant, ils opposent à ce « passé » des idéologies qu'ils croient solidaires de leur occidentalisation. On souhaite qu'ils s'éveillent à ce dont les « Orientaux » de l'Occident ont pris conscience depuis longtemps. Il est un certain nombre de questions que l'humanité se pose depuis toujours, et dont il est vital pour elle qu'elle puisse continuer de les poser. L'Occident ne les a jamais ignorées. Ces questions sont absentes de la démarche initiale de la technologie ; ce serait une mortelle illusion d'attendre qu'au terme elle puisse y répondre. Quant aux idéologies socio-politiques qui croient abolir ces questions par la technologie, les « Occidentaux » de l'Orient perdent de vue que ces idéologies sont issues de la sécularisation de systèmes théologiques de l'Occident, voire de ses plus hauts pressentiments mystiques. Il est étrange que, refusées au long des siècles, lorsqu'elles se présentaient sous leur forme théologique, ces idéologies soient accueillies sous leur forme laïcisée par l'Orient de nos jours. Les pires malentendus sont ici déterminants. Il est à craindre qu'importées dans un climat qui n'est pas leur climat d'origine, ces idéologies aient une vertu de déracinement et de décomposition. Car seul l'organe qui sécrète le poison, peut aussi sécréter l'antidote.

Le cas de Sohravardî nous apparaît alors d'une vertu exemplaire. Il savait que la vie spirituelle de l'homme se développe sous l'horizon

du *Malakût* où rien n'est jamais « au passé », non pas dans le devenir de l'Histoire où tout dégénère, vieillit et meurt. S'il n'avait pas eu cette conviction, il n'aurait pas eu le courage d'assumer une entreprise pour laquelle il savait n'avoir pas eu de prédécesseur. S'il avait attendu qu'un fait l'y autorise, il n'eût point donné à la philosophie irano-islamique, ou plutôt à la philosophie tout court, ce qu'il lui a donné. Le fait accompli, il l'a créé, et a par là même opéré une *réversion* du temps. A partir de lui, les sages *Khosrovânîyûn* de l'ancienne Perse seront les précurseurs des *Ishrâqîyûn* de la Perse islamique. Il fut de ceux qui mettent au futur ce dont les autres ne parlent qu'au passé.

Dans les pages finales du « Livre des Temples » comme dans maintes pages de ses traités, comme dans son « Livre d'heures », le Shaykh al-Ishrâq donne libre cours à son inspiration prophétique, lyrique et impérieuse, dont les résonances se propageront dans la gnose islamique. Il n'enseigne plus ; il est le héraut de l'événement qu'il annonce, parce qu'il a commencé par le vivre lui-même.

Paris
juillet 1975

NOTES DU PRÉLUDE

1. Pour plus de détails, voir *En Islam iranien...* l'ensemble du t. II.

2. Shihâboddîn 'Omar Sohravardî (ob. 1234) est à l'origine de la *tarîqa* soufie des *Sohravardîya*. Il fut le théologien du khalife abbasside Nâsir li-dîn Allâh (1181-1233) qu'il aida considérablement dans son projet d'organiser quelque chose comme une *fotowwat* panislamique. Voir notre Introduction analytique aux *Traités des compagnons-chevaliers* édités par Morteza Sarrâf (Bibliothèque Iranienne, vol. 20), Téhéran-Paris, 1973, pp. 37 ss.

3. Cf. *Op. metaph. III*, Prolégomènes III, pp. 144 ss. ainsi que les deux planches panoramiques hors-texte.

4. Voir *En Islam iranien...* t. II, pp. 15 ss.

5. Cf. Shaul Shaked, *Esoteric Trends in Zoroastrianism* (The Israel Academy of Sciences and Humanities Proceedings, vol. III, n° 7), Jerusalem 1969.

6. Pour ce texte et son contexte voir *En Islam iranien...* t. II, p. 336.

7. Cf. *ibid.*, t. II, p. 20.

8. Voir *ibid.*, t. IV, index général s. v. Esprit-Saint, Gabriel, Intelligence agente.

9. Il est préférable d'orthographier Davânî plutôt que Davvânî ou Dawwânî. Davân est une bourgade du Fârs (la Perside) dans les environs de Kâzerûn.

10. Sur ces images sculptées et leur interprétation, au siècle dernier, par Forsat Shîrâzî, voir notre article *Pour le concept de philosophie irano-islamique*, in « Revue philosophique » janv.-mars 1974, p. 9.

11. Pour ce qui précède, se reporter à l'importante étude de A. S. Mélikian-Chirvanî, *Le royaume de Salomon. Les inscriptions persanes de sites achéménides*, in « Le Monde iranien et l'Islam », Genève-Paris, Droz, 1971, t. 1, pp. 1-41. Un autre article du même auteur, *Persépolis et la mystique musulmane*, dans le volume « Iran » (Les Sept Climats), Paris 1972, est un résumé de l'étude précédente. Cf. l'important rapport de Akbar Tajvîdî, *Dânestanîhâ-ye novîn...* (Nouvelles informations sur l'art et l'archéologie achéménides d'après les fouilles entreprises au cours des années 1347-1351 h. s. = 1968-1972, en persan), Téhéran 1973. M. Tajvîdî est d'accord avec la conception salomonienne, mais suggère la révision de certaines traductions proposées par M. Mélikian-Chirvani.

12. Une mission archéologique allemande a effectué, au cours des dernières années, plusieurs campagnes de fouilles très fructueuses sur le site de Shîz.